

楊文會與近代佛教復興

孫永豔

南京建築工程學院社科系講師

提要：十九世紀五十年代至二十世紀三十年代，在中學嬗變、西學東漸的歷史契機中，在思想解放潮流下，佛學的著作和學說引起許多學人的興趣，從而形成佛學復興的思潮。這一時期，佛學以經世致用，迎合近世思想理論思維和社會革命的需要為主旨，承繼傳統，適應社會，借鑑西方來闡釋自身，對於中國傳統文化重塑，中西文化交流及中國佛教發展產生了深遠影響。

近代佛教的復興，是承續傳統，特別是清學傳統，在社會歷史深刻變化、西學東漸的情況下發生的。它一定程度上反映了近代學術的內在理路和西學影響的複雜歷程。充分認識和闡述佛教復興這一現象是全面深入理解近代文化傳統的基本前提，也是建設民族新文化必須注意的文化遺產。

楊文會（一八三七—一九一一）是近代佛教復興的中流砥柱之一，具有承上啓下的作用，在他身上匯聚了近代佛教復興的時代精神和發展理路。

本文試從中西交流和文化變革的歷史背景中，以楊文會為個案，通過對其佛學思想、佛教活動的闡述，評析佛教復興的時代精神和發展理路，並試圖揭示近代佛學與新文化之間的關聯。本文分為三部份，第一部份簡單概說近代佛教復興的背景、內在性及其時代精神與特色。第二部份具體評述楊文會佛學思想、復興佛教活動及其影響與地位。第三部份結語，總述楊文會復興佛教的時代精神及其在近代佛教復興中的地位與影響，並從中評析佛教復興的時代精神和發展理路及其在近代學術變化、建設民族新文化中的作用。

引言

近代佛教的復興，大致在十九世紀五十年代至二十世紀三十年代，它的產生有其深刻的社會背景、歷史背景、文化背景，對於中國社會、中國佛教發展、中國文化發展產生了深遠影響。近代佛教復興是近代中國佛教、中國文化發展的有機部分，充分認識和闡述佛教復興

這一現象，是全面深入理解近代文化傳統的基本前提，也是建設民族新文化必須注意的文化遺產。

楊文會（一八三七—一九一一）是近代佛教復興的先驅，他承明代諸宗同歸、三教一體之遺風，刻經興學、辨析佛理、開啓近代佛教復興的高潮。他是近代佛教復興的中流砥柱，具有承上啓下的作用，在他身上匯聚了近代佛教復興的時代精神和發展理路。

以往，研究近代佛教復興的特點、作用及其與中國近代化關聯的專著及文章很多，研究楊文會佛學思想、佛教活動及其影響的專著與文章也很多，本文獨特處在於將近代佛教復興放在整個近代學術演變的進程中，選取近代佛教復興的中流砥柱楊文會，從中西交流和文化變革的歷史背景中，通過對其佛學思想、佛教活動及其影響的闡述，具體領會這一現象的時代精神與發展理路，以此全面深入理解近代文化傳統，以期更好地建設民族新文化。

壹·近代佛教復興的內外因及時代精神與特色

一、近代佛教復興的背景

(一)時代背景

晚清，中國社會內憂外患，動盪不安。嘉慶、道光兩朝，川、湖、陝的教匪，甘、新回亂，浙、閩的海寇一波未平一波又起，跟著便是鴉片戰爭，中華民族飽受列強的凌辱。咸豐、同治二十多年間，清王朝更是厄運連連，洪楊之亂，波及全國，跟著捻匪、回匪、苗匪，還有北方英法聯軍之難，到處生靈塗炭、民不聊生。光緒初年，內部雖暫告安寧，外力的壓迫卻日緊一日，自六年中俄交涉改訂伊犁條約起，跟著十年中法開戰失掉安南，十四年中英交涉強爭西藏，其最甚者，二十年中日戰役割去台灣及遼東半島，俄、法、德干涉還遼之役轉而為膠州、旅順、威海之分別租借，清王朝處於風雨飄搖之中，中華民族面臨生死存亡的關鍵時刻。

連年內亂，消耗了大量人力物力，也大大衝擊了王權政治，清王朝內部已危機四伏，更無力抵禦外侮。西方列強的入侵，打破了中國閉關鎖國的局面，逐漸把中國變成他們的原料產地，商品銷售地，繼之輸入資本，建立工廠，外國工業在中國內地的開放港口和新的租借地立足，中國在經濟上依附外國的現象驟然發展起來了。經濟的控制又伴隨著軍事控制，外國人甚至在中國也維持艦隊和隨時準備入侵的軍隊，割讓的地盤首先表現為其軍事基地。面對工業化國家在經濟、政治、軍事上的控制，中國缺乏任何堅定的領導，知識階級不知所措，表現出根本性的無能。隨著西方的入侵，中國自給自足的自然經濟逐漸解體，王權政治逐漸被削弱，社會動盪不安，西方科學、技術、商業活動、政治制度、新的價值觀、世界觀憑藉

強大的經濟實力、軍事力量和政治優勢大量湧入中國，打破了中國人保守的文化中心論，大大衝擊了中國的傳統價值觀念。

中國何以積弱至此？不如人的地方在哪裡呢？怎麼樣才能打開一個新局面呢？國家獨立，民族救亡，重建新的價值體系等已成爲當時仁人志士的一個重要任務。

「舊者既已死矣，新者尙未生。吾人往日所奉爲權威之宗教、道德、學術、文藝既已不堪新時代激烈之風潮，猶之往古希臘神道之被竄逐然，一一皆即於海匿，而尙無同等之權威之宗教、道德、學術、文藝起而代興。吾以一身立於過去遺骸與將來胚胎之中間，赤手空拳無一物可把持，徒彷徨於過渡之時期中而已。」^[註 1]在無比深刻的歷史動盪與社會變遷面前，深重的民族與社會危機逼迫人們去思考去尋求救國救民之道，去探求新的終極關懷。

(二)文化背景

明清之際，在彌補學問空疏，經世致用的推動下，學術界以恢復儒家正統，經世致用爲旗幟，以實證的方法對儒家道統、儒家經典進行系統整理。經世致用實學和考據學因之興起，傳統儒家道統、傳統儒學經典一度擁有的不容質疑的權威性，受到日趨尖銳的挑戰。清前期和中期，以經世致用實學和考據學成爲中國學術主流，中國的社會權威及權力結構、儒家精英的凝聚力已開始崩潰瓦解。清代中葉以後以公羊學爲骨幹的今文經學的復興，取代古文經學派（樸學）而成爲學術思想的主流。清代今文學的復興，就是公羊學說重新提起和被改造推演的歷史。它由劉逢祿奠定基礎以後，到了龔、魏手裡，便被改造成爲批判的武器，倡導變革的哲學。到戊戌時期，以康有爲爲代表，更將公羊歷史哲學與西方政治學說和進化論相糅合，爲思想變革做好準備。今文經學以公羊學爲代表，在政治上有力地抨擊封建專制的罪惡，衝擊舊制度的根基，推動社會的變革。在思想學術上，衝破正統思想禁錮下「萬馬齊喑」的局面，爲迎接西方進步思想的輸入和創立「新學」推波助瀾。今文經學向古文傳統提出的政治挑戰，是樸學對傳統政治思想挑戰的社會和思想傳統的延續。同時，樸學正統古文經學也以復活先秦經學，降低孔子，實踐多元文化爲清末思想解放提供原動力。在社會歷史深刻變化下，經世致用的實學和考據學從傳統學術自身引發思想變革，同時又受到西學的強大衝擊，形成一股反思傳統，重建民族文化的潮流。

正統儒學異端學派的佛教由印度傳入，與中國傳統文化相互駁斥、相互融合，成爲中國傳統文化獨特部分，蘊涵了許多非傳統觀念、現代觀念，如追求內在超越的自我意識，長於理性思維等。在中學嬗變、西學東漸的歷史契機中，在思想解放潮流下，佛學的著作和學說自然會引起許多學人的興趣，從而成爲復興佛學的中心。有識之士復興佛學，自覺闡揚佛學思想價值和現代意義，並使之成爲批判正統儒學的思想武器，成爲近代「以復古爲解放」思潮的學術中心。同時西學東漸也推動他們挖掘佛學中與近代西學相同或相似之處，從而融會中西創造新文化。

總之，在社會歷史深刻變化下，清末考證學風，經世致用，文化反思的傳統，外來文化的衝擊，形成一股反思傳統、借鑑西學、重建民族文化的思潮，為挖掘佛學內涵，研究佛理，結合中西及現實需要來闡釋、發展佛學提供契機。

二、近代佛教復興的內在因緣

(一)中國佛教歷史演變

佛教在中國的歷史演變，是其中國化的過程。魏晉南北朝時期，佛教開始與中國傳統思想融合，它通過談玄作為媒介，不僅使上層社會中絕大多數人接觸了佛教，更主要的是通過玄理給佛理打頭陣，使佛教思想逐步介紹給中國知識層。這一時期，佛學帶有玄學特色，也影響了玄學。

隋唐時期，佛教集數百年之精華，發揮義理，重點闡述人的心性問題，由心外佛變成心內佛，中國佛學心性學說由此達到了巔峰，為中國傳統思想，特別是宋明理學和近代思潮，提供了豐富的辯證思維，從而也確立了它在傳統文化中穩固不易的地位。

宋、元、明、清時期佛、儒、道三教會通，佛法經數百年的傳播，與儒、道思想一起構成中華民族文化的精神和血肉。佛教在社會生活中佔據了重要地位，也影響著人們生活習俗和心態。儒家批判吸收了佛、道宇宙觀、人生觀、倫理道德觀、社會史觀及思維方式發展了儒家心性學說，形成博大精深的理學，成為這一時期占主導地位的社會思潮。

從佛教本身發展來看，禪宗更多的擺脫了印度經籍對佛教思想的束縛，主張即心即佛，入世救世。淨土宗主張西方淨土實有，念佛必定往生。自宋、元、明以來以理性思辨為主的各宗，最終都歸於沉寂，禪淨二宗以其簡便易行，富有現實生命氣息在中國盛行，成為中國佛教的主流。明清以來，以二宗為主流的佛教衰微日漸。禪宗弊端叢生：教徒以出家為幌，沽名釣譽，唯利是圖，寺廟純潔性遭到極大破壞；師資水準低落，缺乏實學真悟，而冒作權威；出家僧眾不守戒律等。淨土宗也漸失其念佛修行的目標，念佛與作惡並行不悖。至清末，佛教義學荒蕪、組織渙散、戒律鬆弛，已漸失其真精神，衰微至極。

明清之際，佛教衰微，為振興佛教，一些高僧大德力主三教歸一、禪淨合流、禪教合流。清中葉以後，禪淨合流、禪教合流，佛教精神滲透的結果以及三教會通的趨勢蔚成士子學人研習佛學之風，居士佛學長足進展。乾、嘉時期，一部份理學家，如彭紹升、羅有高、汪縉等，對佛學產生濃厚興趣，大力予以提倡，被後人稱為「理學別派」（張之洞《書目答問》中語）其影響沿及龔自珍、魏源等人。清末隨著西學傳入，佛學也出現了一個新轉機，並在近代中國思想界、學術界產生極為廣泛影響，乃至成為近代中國一股不可忽視的社會文化思潮。

佛教傳入中國，一方面中國化，一方面佛化中國，成爲中國文化特殊部分，在傳統文化鼎盛時，它發揮起輔助作用；在傳統文化衰微時，它漸失其真精神，更加衰微、邊緣化，同傳統文化一樣面臨復興與轉換。而且，佛教是外來宗教，是與本土文化融會而成的異質文化，不中不西，即中即西，因襲重負比本土文化少，自身轉換條件多。可以說近代佛教復興也是傳統文化創造性轉換的重要環節。

(二)中國佛教內在特質

對印度佛法批判繼承，並在中國傳統文化的土壤中成長起來的中國佛教，是由佛陀教義的否定精神而展開的社會批判意識，由傳統文化中治國平天下的憂患意識和使命感引發的入世精神。它以植根於人的內心世界的「佛性」爲終極依託，對其核心觀念——「苦」和「空」的論述既表現對紅塵濁世的厭棄和決絕，而有追求斷惑，成佛出世之思；也表現對社會現實的批判和改造，而有普度眾生入世救人之議。它是在佛、儒、道思想結合的基礎上發展起來的心性學說和辯證思維方式。它強調「是心是佛」，把無心無念的精神解脫轉變爲對實在的內心世界的追求，著重人的止惡行善，表現對社會人心的改造，救世救心。它空有不二、名相分析等理性思維可彌補傳統理性思維欠缺的時弊，爲會通西學提供理論支點。

到清末，朝政腐敗，強敵逼迫，割地賠款，民不聊生，更有鴉片戰爭，甲午喪師，年少氣盛之士尤感國家有累卵之危，民眾呈倒懸之苦，無不疾首扼腕，倡言維新變法，並於「學問飢荒」之環境中，冥思苦想以尋求救國救民的方法。佛教雙向二重否定所表現的社會批判意識，入世精神及心性學說，辯證思維方式恰好迎合了當時理論思維和社會革命的需要。因此，有識之士援佛入儒，佛儒兼治，把佛學作爲他們的經世之學。

首先，以佛學的否定精神來作爲批判改造社會的武器。

佛學以苦空觀念爲核心的否定精神，可以被利用來批判當時朝廷驕奢淫佚、軍閥割據混戰、百姓朝不保夕的現實社會，它被作爲一種批判的武器，輔助其他批判武器，甚至是武器的批判，而成爲當時社會批判意識的一個組成部分流行開來。如龔自珍「狂便談禪」譏諷時政。康有爲接受了佛教信念——認爲眾本性海，人類皆爲同胞，然由於無知，人類製造了各種區別，這便是人類之間產生戰爭和世界充滿痛苦的原因，爲了把這個世界變成極樂世界，必須根除各種人爲區別，只有到那時，才是普遍相親和和諧時代的開始。他用佛學思想否定、批判現實苦難社會，以平等和諧的極樂世界建構他的大同理想。譚嗣同以相宗「微生滅」的理論，鑄就了他那「大劫將至」，「革故鼎新」的社會批判意識和志在回天的革命氣概。

其次，以普度眾生的菩薩行來救亡圖存。

中國佛教以大乘佛教爲主，其基本思想是以普度眾生爲己任，不僅要救助眾生脫離苦海，而且也包含了以極樂淨土的思想境界改造現實的內容。如康有爲將大乘佛教的輪迴、涅槃不

二分別，入世救世的思想改造成一種進取的世界觀——永恆的極樂世界、精神界即不斷革新的現實界、有限界。以此他找到了佛教對現實世界的認同，將大乘佛教同儒家思想等同起來，將佛教的進取精神、救世精神引入儒家經世致用，救亡圖存，將佛教富有同情心的菩薩形象同儒家聖人相提並論，並發誓像菩薩那樣拯救世人。

再次，以佛學心性說鼓鑄心力，轉化國民性。

佛學自貴其心，清末明初，思想家同樣抓住了佛學的這一精髓，乞靈於純粹的具有無窮無盡力量的心識，以鼓鑄心力，轉化國民性。佛教信仰與有限的物質存在相對立的靈魂永存。許多思想家希借此使人們擺脫死亡恐懼影響和現實各種享樂的引誘，鼓鑄心力，獻身於變革社會、救亡圖存偉大事業中。佛教相信因果報應法則，認為唯有自身的努力才能有助於自身的獲救，梁啟超認為這一法則蘊含著道德決定論即：一個人的道德行為與他前途之間有必然的因果關係，並以此作為他冒險和進取精神的支持物。

最後，以佛學思辨性來補救學問飢荒、理性思維欠缺的時弊。

清末明初的中國，正處在危機之秋，人們的內心要求與外在的現實發生了不可彌合的裂痕，再加上西方文明的浸淫，經學的內聖外王之道既無法補綴百孔千瘡的封建專制之失，更不能承擔富國強兵，救亡圖存的重任。以往宰制天下的傳統思想和共同遵奉的倫理觀念開始解體。那是個學問飢荒的年代，無論是新學家還是革命派，無不在探求變革的理論。公羊派倡微言大義經世致用，又必須擯棄讖緯神學，天人合一的思想。儒家道德價值判斷又缺乏思辨性而不足以折服人心。西方哲學來源淺狹且不合中國國情和民心，無論是經驗主義，還是理性主義，或者是基督教徒信仰主義，都不具有可接受的權威性。而中國佛學不僅在空的論證、名相分析等思辨性方面能夠療治這一理性思辨的飢渴，為公羊學的微言大義作新的理論支點，為變革社會提出系統的邏輯論證，以自貴其心。眾生平等佛學思想為會通融合西方現代觀念提供橋樑，而且適合中國的文化心理結構，在社會上具有廣泛的可接受性。事實上，明末清初，自王船山著《相宗絡索》始，學人便開始將理論思維的探求，祈向了既是傳統文化的異端，又是國粹的佛學，逐漸以理性思辨的方式代替傳統文化中以經驗主義為主體的思維模式。至嘉道年間便蘊成晚清佛學這股潛流。近代佛教復興就是在新的社會形式下這股潛流的發揚光大。

三、近代佛教復興的時代精神與特色

(一)時代精神

近代佛教復興是佛教歷史演變中的一段經歷，是中華文化發展的一部份，具有深厚的文化傳統與深刻的社會背景。它直接基於和承續清學傳統，在社會歷史條件深刻變化，西學推動下，即在中學嬗變、西學東漸的歷史契機中發生。佛學的復興實質上是一種思想解放潮流，

有識之士自覺闡揚佛學思想價值和現代意義，並使之成為批判正統儒學的思想武器，成為近代「以復古為解放」思潮的學術中心；在西學東漸的推動下，自覺挖掘佛學中與近代西學相同或相似之處，從而融會中西創造新文化。同時此風潮也推動了傳統佛教向近代佛教的轉化。

用佛教的劫運說、輪迴說對動盪社會進行合理性建構；龔自珍、譚嗣同通過佛教雙向否定精神批判、改造社會；魏源、楊仁山以佛教淨土理想會通社會理想；康有為以大乘菩薩行來會通儒家聖人救世；梁啟超以佛教心性說來發起信心，提高國民素質；章太炎建立萬法唯識、翕辟成變的本心本體論，以其教義思辨性強來彌補學問飢荒性、理性思維欠缺的時弊，為社會提供新的價值體系；敬安、太虛的涉世精神與工禪、農禪、人生佛學、人間佛教的動議等，都充分表現了近世佛學的時代精神。

(二)特色

近世佛學復興具有入世性、思辨性、批判性的非宗教特徵；還具有自我完善的特點，以及無限膨脹心力的學說。

入世性 晚清居士佛學興起，學人不僅發揮了中國佛學儒釋結合的涉世精神，而且對佛理重新界說，促進了近世佛教的入世轉向。寺僧強調農禪、工禪為社會服務，思想家以佛學發起信心，經世致用；政治家也力主改革佛教，貫通佛法、世法，以翊佑治平。

批判性 近世佛學，淡化了佛學消極遁世的思想，以積極入世的精神展現了它的新貌，故而對現實社會特別關注。它依據佛法的人生價值取向和道德價值判斷，審視社會，評價現實，形成了強烈的社會批判意識，他們借憐愛眾生，批判專制制度的殘暴；以等視有情批判君權對人權的踐踏；取極樂淨土批判社會的黑暗；用自性本覺批判人心昏寐，乃至人心之險惡。

思辨性 佛教亦宗教亦哲學，佛學所具有的豐富辯證思維，可以暫解近世理性思辨之渴，取佛家之長，補儒家之短，借以論證社會變革。它還可以起到會通融合西學的作用，為汲收、借鑑西學提供橋樑。

自我完善性 用現代科學解說、會通佛學，從適應社會，改革社會的角度，大膽發展，重新整理佛學。

無限膨脹心力的學說 佛學自貴其心，無論是認知過程，解脫痛苦的宗教實踐，還是終極依託的形式，都是在人的自心內實現的。清末民初，思想家同樣抓住了佛學的這一精髓，乞靈於純粹具有無窮無盡力量的心識，以鼓鑄信心，轉化國民性來維繫國家命運和推動歷史前進。

貳·楊文會之復興佛教及其地位與影響

上一章對中國近代佛教復興的內外因緣及時代精神有了大概了解，楊文會是近代佛教復興的中流砥柱，具有承上啓下的作用。這一章我們具體評述一下楊文會佛學思想、復興佛教活動及其影響，更加深刻、全面認識佛教復興思潮的時代精神及發展理路，並進而了解其在近代學術演變中的地位與影響。

一、楊文會其人

楊文會（一八三七—一九一一），號仁山，安徽石埭人，生於書香門第，儒學功底深厚，能文能武，「十歲受讀，十四能文，不喜舉子業。……性任俠，稍長，益復練習馳射擊刺之術」。[註 2]深通、推崇老氏之學：「弟自弱冠至今，以釋氏之學治心，以老氏之道處世，與人交接，退讓爲先」[註 3]。二十六歲時開始學佛，並身體力行，虔誠奉佛：「我於二十六歲學佛，三十歲喪父，擔任家務十餘口衣食之資，全仗辦公自得，日日辦公，日日學佛，未嘗懈怠，至五十三歲，始能專求出世之道」[註 4]。

他關心時政，辦事果幹，深悟處世之道，並能放眼世界。他十七歲時，太平天國起義爆發，深受其害，抗擊起義，或「襄辦團練」，或助「理軍事」，「跣足荷槍，身先士卒，日夜攻守不倦」[註 5]。因此曾經受到曾國藩、李鴻章等人的賞識。曾國藩曾檄委文會，任「穀米局」之職，李鴻章亦曾函聘文會辦公，文會辭而不就，曾、李「咸以國士目之」[註 6]。文會還曾先後隨同曾紀澤、劉芝田出使英法，考察西歐政治、文化。文會自稱其「從事於宦途者三十年，內而吳楚，外而英法」[註 7]。

楊文會是中國近代士大夫階層的代表，有著深厚傳統文化的根基，尤其推奉佛學。他深悟處世之道，對中國私弊了解很深，有志於救國圖強。他繼承傳統，又不拘於傳統，吐故納新，積極借鑑西方，放眼世界。在長期旅歐過程中，通過中西對比，他深刻認識到：「斯世競爭無非學問，歐洲各國政教工商莫不有學，吾國仿效西法，不從切實處入手，乃徒襲其皮毛。方今上下相蒙，人各自私自利，欲興國其可得乎？」國家富強、經濟發展、政治開明等固然重要，但更根本的是文化理念、精神氣質，中國當務之急是文化轉換，人心重建。

楊文會積極復興佛教，試圖以佛教救世及維持世道人心：「先興起先壞，後興者後壞，統地球各國，壞至不可收拾」[註 8]；「不如以佛法導之，令其不造惡因，免受苦果，漸漸增進，以至成佛，則久遠大夢豁然頓醒」[註 9]。現實世界是人心染污所致的虛幻世界，是無前途的，只有奉行佛法，恢復本性，不造惡果，才可達到純善純美的理想世界。他復興佛教的目的就是向中國，乃至世界推行佛法，救世救心。

楊文會承明代諸宗同歸、三教一體之遺風，刻經興學、辨析佛理、掀起了居士佛學之新潮，具有承上啓下的作用，對近世佛學發展貢獻巨大，誠如趙樸初先生所言：「近世佛教昌明，義學振興，居士之功居首。」

二、楊文會佛學思想及其地位與影響

楊文會所復興、推行的佛學理念、佛學理想是怎樣的呢？對於佛學思想發展及中國社會產生了怎樣的影響呢？

他從宗教實踐角度出發，以「出世妙道」定位佛教，認為它義理玄奧，只能依真心而得，與世俗知見不同。一般的哲學也是世俗知見，不能達佛教真知。一般的哲學家，只是用哲學家的眼光、哲學家的思維去看待佛教，其結果，他們所理解、所看到的，就只能屬於一般哲學方面的東西，而與佛教的「出世妙道」全不相應的。

佛法大旨在引導世人出生死輪迴。[註 10]

如來設教，義有多門，譬如醫師，應病與藥，但旨趣深奧，非深入研究不能暢達。何則可出世妙道，與世俗知見大相懸殊，西洋哲學家，數千年來精思妙想，不能入其堂奧。蓋因所用知思想，是生滅妄心，與不生不滅常住真心全不相應。[註 11]

他的佛教真理觀、宇宙生成論及出世解脫論核心是「真如緣起」、「不二法門」。

無始終，無內外，強立名，為法界。法界性，即法身。因不覺，號無明。空、色現，情、器分，三世間，從此生。迷則凡，悟則聖，真如體，須親證。[註 12]

「法界」、「法性」、「法身」、「真如」這些詞彙是佛教最高真理，最高的精神實體。作為世界本源來說，它叫做「法界」、「法性」，它是永恆的，遍在的，是「無始終無內外」。它本來是「清淨本然」，「廓然空寂」的，由於一念「不覺」而有了「無明」，於是就出現了色空現象，從而也就有了主（情）客（器）體世界。作為「最高聖果」來說，它又叫做「法身」、「真如」，迷失了「真如」、「法身」，就是沉淪生死的「凡夫」，悟證了「真如」、「法身」，就是超出世間的聖人。

他虔誠奉佛，重宗教實踐、宗教體悟，有自己的佛學思想，他的這一切又都是與入世救世相結合。他用其佛學思想，融通世法與出世之法。

先聖設教，有世間法，有出世間法。黃帝、堯、舜、周、孔之道，世間法也，而亦隱含出世之法，諸佛、菩薩之道，出世之法也，而亦概括世間之法也。……

問：上文所說出世法門，如何能括世間法耶？答曰：佛法要在見性，真性如水，世事如漚，有何漚不有水起，有何事不由性起耶？[註13]

楊文會虔誠奉佛，以「出世妙道」定位佛教，其佛學思想比較駁雜，總的說來，在思想上，他推崇《起信論》，以此為核心闡述其佛教思想，倡諸宗融合；在踐履上，他歸心淨土。同時，他又力圖佛化儒道兩家。用楊文會自己的話說，他的思想既非維新也非守舊，而「志在復古」，即「本釋尊之遺教耳」。其時，這也是當時「託古改制」在楊氏思想上的折射而已，復古是旗幟，融合、創新才是實在的內容。下面我們具體闡述一下他的佛學思想。

（一）推崇《起信論》

佛教宗派林立，思想龐雜，其《大藏經》浩如煙海，楊文會對《起信論》推崇備致，認為它是貫通三藏聖教，統攝諸經，深明佛法教義的佛教要典，是學佛的綱宗。

馬鳴大師撰《起信論》，貫通宗教，為學佛初階，不明斯義，則經中奧竅，無由通達。
[註14]

《起信論》者，馬鳴菩薩之所作也。……此《論》宗教圓融，為學佛之要典。[註 15]

《大乘起信論》一卷，為學佛之綱宗！[註 16]

欲明佛法深意，須研究《起信論》。[註 17]

鄙人常以《大乘起信論》為師。僅僅萬餘言，遍能貫通三藏聖教。凡此《論》者，皆馬鳴大師之徒。[註 18]

通達此《論》，則《楞嚴》、《楞伽》、《華嚴》、《法華》等經，自易明了。[註 19]

楊文會所推崇《起信論》的佛法深意是「真如緣起」、「真妄二心」。

真如在纏，名如來藏。不變隨緣，而有無明業識；隨緣不變，雖有無明，業識而體性清淨。心有真妄。……即心是佛者，真心也；心不是佛者，妄心也。……徹見本源本性也，非此妄心所見也。

真如，原本是「清淨本然」的，真如「隨緣」就產生了「無明」和「業識」，從而也就有了主客世界、妄心、生死輪迴。同時，「真如」雖然處於「無明」、「業識」的束縛之中，而它本身卻又是「體性清淨」的，也就是處淤泥而不染，雖染而淨。「真心」就是真如，非內非外非中間「清淨本然」的本原佛性，悟見真心便是佛；「妄心」是真如真心隨緣而起的虛妄之心，亦即居於身內的「六識緣慮之心」或「現前知覺之心」，執著妄心便是凡夫。妄心本體是真心，真心寓於妄心之中。真心雖處於妄心束縛之中，而它本身又是「體性清淨」，雖染而淨的。真妄二心不二分別。

楊文會在真如隨緣，真心妄心基礎上進一步論述法身為生死輪迴的延續體。法身和識身不二分，法身是識身的本體，寓於其中，是生死輪迴的基礎。

現前四大法身，即是法身所變！經曰：法身流轉五道，名曰眾生。……若非法身常住不滅，何得有中陰身？又何得有後世耶？

傳統佛學，特別是唯識宗人，把人（以及一切動物等）的一生分為四個階段：初入胎的剎那，謂之「生有」；即生之後，未死之前的整個一生謂之「本有」；臨死的一剎那（彌留之際）謂之「死有」；即死之後，未再託生以前的「遊魂」謂之「中有」；一般輪迴建立在識神之上。他以法身與識神不二分，生死輪迴與真如不二分，將法身定為生死輪迴的延續體，這與傳統佛學特別唯識宗人看法大不相同。

(二)禪教歸一 性相歸一

楊文會認為以《起信論》為代表的「性宗」是屬於大乘有宗的性宗，它講真如緣起、真空妙有，直了萬體性空，萬物緣起。唯識宗則是大乘空宗的有宗，它以真如如何緣起破有達真空，轉妄成真。二者相互依託，相互融通，歸於一體。楊文會以「真如緣起」為契機，融通性相二宗，認為執有執空都未了真義。

性相二宗，有以異乎？無以異也。性宗直下明空，空至極處，真性自顯。相宗先破我法，後章圓實，以無所得而為究竟。乃知執有執空，互相乖角者，皆門外漢也。[註 20]《起信論》雖專詮性宗，然亦兼唯識法相。蓋相非性不融，性非相不顯。

禪宗講即心即佛，教外別傳，禪宗末流逐漸走向極端，超佛越祖，不求佛理，不行佛事，造成僧眾素質低下，義理不行，禪宗體悟心性的精神也喪失殆盡。楊文會對禪宗只重體悟、不依經典、自以為是的頹風進行批判，主張依教修禪，禪教歸一。

近時宗門學人，目不識丁，輒自比於六祖。試問：千餘年來，如六祖者，能有幾人？擬令此後非學成初等、中等者不得入禪堂坐香，以杜濫附禪宗，妄談般若之弊！[註 21]

若以近世杜撰禪和，稍得一知半解，便謂超佛越祖！……將一代時教盡行抹卻。[註 22]

他認為禪宗之根本在傳心印，即般若心傳，將禪宗的心悟與體悟佛理結合起來，將禪宗與教行結合起來，禪宗的心悟與各教之重義理、重修行是互相依託，互相融通的。

傳心印，為禪宗！[註 23]

佛之心印，即是般若波羅蜜。五祖令人誦《金剛般若》，六祖稱學般若菩薩，皆以般若為心印也。後人名為禪宗，是出世間上上禪。[註 24]

則知如來傳，不離文字。與其苦參一句無義味語，謂之教外別傳，何若快讀此論，（指《中論》）此疏（指《中論疏》），如清涼水，洗滌塵境，一旦豁然透脫，即證無為。[註 25]

他以馬鳴一宗（真如緣起）融攝諸宗，又以禪宗所傳心印即體悟般若融攝禪教，從而在佛理上完成了他的諸宗融合。

(三)歸心淨土

淨土宗自廬山慧遠結社創宗以來，至隋唐道綽、善導等廣為傳播，勢力大盛。此宗專主念佛往生，「梵境幽玄，義歸清曠，伽藍淨土，理絕器塵」的極樂世界，以觀想、持名兼修為主，在民間有廣泛的社會基礎。特別以宋初永明、延壽禪師提倡禪淨合一說之後，教下、宗門、南山無不兼習淨土，融攝念佛法門，以廣自宗的影響。明代蓮池、憨山、蕩益等更是不遺餘力，說禪淨同歸，專修淨業。宋以後佛教思想向各階層的滲透主要是淨土思想，它幾乎構成了整個民族的深層心理結構。清末，由於入世精神和改造社會的需要，主張念佛往生的淨土宗常常隱含或公開宣傳人間淨土的思想，寺僧、居士、學者也多以淨土思想充實教理教義或經邦濟世之學。楊文會在這樣的歷史條件下，以這樣的社會為背景，闡揚他的諸宗導歸淨土思想。

他確立馬鳴一宗（真如緣起）以融攝諸宗，從佛學發生的淵源，解決了諸宗融合的問題。在踐履上，他歸心淨土，認為淨土宗涵蓋諸宗，是諸宗所導歸，是末法時代簡易修行法門。

余初聞佛法，惟尚宗乘，見淨土經論輒不介意，以為著想專嚴，非了意說。及見雲棲著書闡發奧旨，始知淨土一門普被群機，廣流末法，實為苦海之舟航，入道之階梯也。
[註 26]

他用上求佛道，下化眾生的菩薩行門，莊嚴淨土，唯識變現進一步說明了諸宗融合、導歸淨土的道理。

菩薩行門，不出二種。一者上求佛道，二者下化眾生，……見佛聞法……是上求功極。……觀想九品往生，是下化之行。前之觀法，令以自心投入彌陀願海；後之觀法，全攝彌陀願海歸入自心。如是重重攝入，周遍含容，誰得謂華嚴、極樂有二致耶？[註 27]

上求佛道，下化眾生都是菩薩行門，一者重了義，一者重解行，了義、解行又是互為依託，互相融通的，了義者以自心投入淨土，解行者以淨土歸入自心。就認識的主體和認識的對象的關係，他強調「莊嚴淨土，總不離唯識變現」。因此，性非相不顯，相非性不融，性相二派最終仍融於莊嚴淨土。

基於此，他論證了「淨土一門括盡一切法門，一切法門皆趨淨土一門」。律宗、俱舍、台家、慈恩等九宗「分攝群機」，淨土一宗「普攝群機」，無論專修哪一家法門，都是作為超生淨土的資糧，所以說九宗歸一，「以淨土宗終焉」。

修淨土一種法門等於遍修一切法門。所以，它才能夠「普攝」上中下「三根」，不唯修之「不退」，而且還能「速成」。

淨土一門，為十方諸佛所共贊，十方菩薩所願住。[註 28]

證入一真法界，仍須回向淨土。面覲彌陀方能永斷生死，成無上道。[註 29]

究極而言，必以淨土為歸，所謂百川異流，同會於海。[註 30]

楊文會淨土思想有其特色，他以「開悟」來勸導淨土宗學人，以「證彌陀於自性」比擬往生西方，見極樂世界裡的教主阿彌陀佛。他要求學佛者無需脫離俗務，摒絕萬緣，只要有對莊嚴淨土的超越追求，體認萬物當體即空的真理，一切人間事務，就不只是利生濟眾的因緣，而且是個人解脫往生淨土的捷徑。

須信念佛一門，乃我佛世尊別開方便，普度群生之法。儻不知其義旨深微，但能締造奉行，自有開悟之期；知其義者，正為一心迴向，萬行圓修，轉五濁為蓮邦，證彌陀於自性。是則予之所厚望焉。[註 31]

足下嫌俗事為累，難得一心，鄙見當以四宏願為本，時時研究佛法深義，徹見六塵境界，當體空寂，一切煩雜事務，無非菩薩行門，念念回向淨土，即是往生之捷徑也。[註 32]

無論佛教何宗何派，均以覺悟為內在超越，以超生極樂世界為外在追求，淨土宗專門召感人們同登清曠、幽玄、隔絕囂塵的伽藍淨土之易行法門，所以把教下、宗門、九宗、十宗會歸淨土是有其理論依據和符合普及需要的。楊文會不同於佛教主流的是，把「覺悟」這一內在超越既看成是趨於淨土的因，又看成是成佛的果。他把內在超越和外在追求融為一爐，既有宗教感情上的需要，也含有適應時代的意義。

(四)佛化儒道

佛教自傳入中土以來，爲了求得自身的生存與發展，首先借道教方士之軀，播佛家之魂，魏晉南北朝則依附於儒道混合的玄學思想。儒家在其發展的歷史上，也不斷兼取佛、道思想，以豐富自己的辯證思維。儒、佛、道三家儘管在形式上不斷相爭，在思想上也相互排斥，但融合的趨勢又在相爭和排斥中得以發展。至唐代佛教大盛，創宗立說，儒、佛、道在思想上的互相滲透也並未終止，遂至宋儒援佛入儒，理學因而興起。由是，佛、儒、道融合更爲僧俗界名流公開倡導。明代著名僧人以儒家治世，道家忘世，佛家出世相輔相成，進一步肯定了三教的一致性。他們對內言諸宗合流，對外則言三教一體，從而匯成性相融合，淨禪合流，內外一體的近代佛學之先河。至晚清，居士佛學興起，新學家無不以佛學爲經世之武器，儒、釋融合尤爲時代之風尚。從這角度看，佛學發展史，就是佛教思想與傳統文化融合的歷史。楊文會受三教一體文化觀念長期積澱影響，倡三教一體，佛化儒道。

1. 以佛釋儒

(1)以佛家「十界圓融，不二法門」宇宙觀解釋會通儒家

《論語·公冶》：「子謂子貢曰：汝與回也，孰愈？對曰：賜也，何敢望回？回也，聞一以知十；賜也，聞一以知二。子曰：弗如也，吾與汝，弗如也。」對此，楊文會的《發隱》說：

《維摩經》中，三十二菩薩，皆以對發顯不二法門；《六祖壇經》以三十六對，顯禪宗妙義。子貢聞一以知二者，即從對法上知一貫之旨也。若顏子聞一以知十者，乃證《華嚴》法門也。經中，凡舉一法，即具十門，重重無盡名位圓融法界。子貢能知顏子造詣之深，復能子知修道分齊，故孔子印其「弗如」而語之也。[註33]

(2)以佛家「非有非無」中道觀來解釋儒家認識論

《論語·子罕》：「子曰：吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」

夫無知者，般若真空也。情與無情，莫不以此為體。雖遇劣機，一以本分接之。蓋鄙夫所執，不出兩端，所謂有無、一異、俱不俱、常不常等法。孔子叩其兩端，而竭其妄知，則鄙夫當體空空，與孔子無知何以異哉？[註34]

將欲顯示根本無分別智，先以有知縱之，次以無知奪之，雖下劣之機來問與我，亦以真空接之。「空空如也」四字，形容得妙。世人之心，不出兩端，孔子以空義叩而竭之，則鄙夫自失其妄知，而悟真空妙諦矣！[註35]

(3)以佛家菩薩救世思想會通儒家入世精神

《論語·子路》：「樊遲請學稼。子曰：吾不如老農！請為學圃。子曰：吾不如老圃！樊遲出，子曰：小人哉！樊須也。」

樊遲見得世無可為，遂欲高蹈棄世，作獨善之計，然猶不敢自決，故請學稼，孔子以旁機答之。樊遲心折而出矣。孔子以小人斥之者，斥其捨離兼善之心也。孔子行菩薩道，不許門人退入二乘，其慈悲行願有如此者。[註36]

(4)揚孔貶孟，否定理學的傾向

楊文會雖認為孔子思想符合佛家之說，對孟子思想則大加貶斥，認為「孟子未入孔聖堂奧中，歷歷可指」。他以佛家佛性、真性空來看儒家性對孟子的核心思想性善論予以批判。

《孟子·離婁》：「孟子曰：大人者，不失其赤子之心者也。」

從無想受生而成赤子，孟子不知，直以此為純全之德，故所談性善，蓋不能徹本原也。
[註 37]

他認為真心是萬體性空，無生無滅的本原之性，本身具足仁、義、禮、智等，不是隨緣而起的俗性，孟子所談性善有其合理之處，但它只是妄想而成的俗性，隨業現識之性，不是本原之性，未達真理。他以孟子對告子人性論的批判來具體評判了孟子的性善論。

《孟子·告子》裡，告子先說：「性猶杞柳也。」又說：「性，猶湍水也。」又說：「生之謂性。」最後又說：「食色，性也。」[註 38]

告子初以杞柳喻性，是不知性空也；次以湍水喻性，是不知性本無生也；以食色為性，是不知逐物者為妄情，非本性也。孟子答，初章以戕賊對破（按：《孟子·告子》：「孟子曰：子能順杞柳之性而以為柷棬乎？將戕賊杞柳而後以柷棬也？……」）恰合正理。其第二章，告子只人隨物流轉者（按：即告子所謂「性，猶湍水也。決諸東方則東流，決諸西方則西流……」）為性，是知有妄緣而不知有真常也。孟子亦只知後天性，不知先天性。（按：《孟子·告子》：「水，信無分于東西，無分于上下乎？人性之善也，猶水之就下也。」）故此章答詞，皆不合真理。……第三章，孟子舉犬、牛與人，以顯差別（按：《孟子·告子》：「……然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」）是以隨業現識之識為性，而不知六道受生，雖判若天淵，而本原之性，未嘗異也。第四章，告子以仁義分內外（按：《孟子·告子》：告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」是大錯誤，孟子皆以非外辨之（《孟子·告子》：「仁、義、禮、智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」）頗為有理。[註 39]

孟子對告子的批判有其合理之處，他堅持人性善，具足仁、義、禮、智，但他不知真性不是隨物流轉的知覺之性，而是本原之性。

楊文會除了貶抑孟子之外，更有否定理學的傾向，他在評《方植之向國微言》中直言指責：

方君自命通儒，每以堯、舜、孔、孟、周、張、程、朱並為道統之正……不但不通佛，抑亦不識儒宗也。孟子尚不能與孔並稱，何況宋儒。宋儒性理之學自成一派，不與孔子一貫之旨相同。所謂窮理者，正是執取計名二相也。

在他看來，孟子之學不得孔子思想的精髓，宋明理學更有違孔子道統，只不過是自成一派。楊文會用他的佛家宇宙觀、人生觀、認識論、佛性論、佛教理想等為本，重新詮註孔子之學，將其立為儒家正統，並以此為基礎對孟子、理學等後儒，即儒家道統進行反思、批判。他這種以佛為本、佛儒融通的思想傾向，是他「本釋尊之遺教」的所謂復古求真精神在儒學方面的具體表現，是當時反對理學宰制天下，扼殺人們聰明才智和創造精神，以及返本求仁的社會思潮在楊文會思想上的折射。

2. 以佛釋道

在《楊仁山居士遺著》第六冊裡，收錄的有《陰符經發隱》、《道德經發隱》、《沖虛經發隱》和《南華經發隱》四部著作，可說都是以佛釋道之作。楊文會在其《陰符經發隱》序言裡說：「頃因查檢書笥，得抄本《陰符經》瀏覽一周覺立言甚奇，非超凡入聖者不能作。遂悉心體究，而後恍然於古聖垂教之深意，直與佛經相表裡，但隨方語言，文似各別，而義實相貫也。」在《道德經發隱·序》裡，楊文會說：「予閱《道德經》至「出生入死」一章（按：為《老子》第五十章）把各家註解（按：計有六十多家），無一合者，遂以佛教義釋之似覺出人意表。復益二章（按：為《老子》第一章和第六章）繼《隱符經發隱》梓之。」在《沖虛經發隱·序》裡，楊文會又說：「甲辰（按：為光緒三十年，一九〇四）夏，索居避暑，取《列子》讀之，妙義顯發，……如開寶藏，如誦醴泉，實與佛經相表裡！」而在《南華經發隱·序》裡，楊文會又說：「常見《宗鏡》、《老》、《莊》，《莊》為通明禪，憨山判《老》、《莊》為天乘止觀，及讀其書，或論處世、出世之言，或淺或深，淺者不出天乘，深者深達佛界，以是知《老》、《莊》、《列》三子，皆從薩婆若（按：義為「一切智」，亦即佛智）海逆流而出，和光混俗，說五乘法（人乘、天乘、聲聞乘、菩薩乘、佛乘），能令眾生，隨緣獲益。」在楊文會看來，《陰符經發隱》，乃「超凡入聖者」所作，「直與佛經相表裡」，而《老》、《莊》、《列》三子更都是從佛的智慧海中所流出，其「淺者」也屬「天乘」，其「深者」則直達佛界！他用佛教的五乘思想來界定道家，認為道家思想皆與佛家思想合，只是語言文風不同，所達到的境界深淺有別，闡述了他以佛家宇宙觀、人生觀、認識論等為本的佛道融通思想。以此出發，他認為道家思想的傳統註解沒有領會道教深意，打破傳統道家的權威性，對其進行質疑與反思。

(五)中西合流的現代意識

己者，七識我執也。禮者，平等性執智也。仁者，性淨本覺也。轉七識為平等性智，則天下無不平等而歸於性淨本覺矣。該仁之體一切眾生本自具足，只因七識染污意起，具生分別我執，於無障礙中，妄見種種障礙，若破我執，自復平等之禮，便見天下無不同仁。

他的意思就是說，人性本覺，天賦平等。只因第七識染污，由意識生別我執，而違平等天性。只要行佛家破除我執之法，便能克己復禮，天下歸仁，則無不平等矣。楊文會用佛家萬體性空，具足仁、義、禮、智的真性來解說儒家「人性」，認為人因「我執」而違「真性」，恢復「真性」就要轉妄成真。其「真性」是先天具足平等性智的本覺之性，它是佛家的清淨本覺性，又具足儒家的仁、義、禮、智，融會了一些西方現代意識「天賦人權」等，這些現代意識在佛經中得到了認同，也在儒家的經典中找到了同道。已具先天民族的佛性來說人性，已轉染成淨說救治人心，以求達到理想人心，理想社會，這也反應了其宗教理想主義與救世度人思想的結合，這種思想理論及現代意識滲入，具有不可低估的進步作用和影響，譚嗣同就曾把這一觀點直接引入其仁學體系，構成了其經世佛學的平等內涵。

楊文會以救世救心為其宗教理想，積極學習西學，選擇有利於自己宗教理想的西學思想會通，發展佛學，以中學推行西學，以其佛教理想推動社會變革。這與當時進步人士借鑑西學，救治社會，救治人心的變法維新有著殊途同歸之處，他常常把佛教復興與變法維新相提並論，並與當時革新派人士，如上海《時務報》創辦人汪康年、梁啟超、夏曾佑，湖南時務學堂創辦人陳三立、譚嗣同以及南京水師學堂中具有新學思想的人過往甚密。

(六)地位與影響

在思想上，楊文會推崇《起信論》，以其核心思想「真如緣起」為基礎融攝性相、禪教，統攝諸宗；在踐履上他歸心淨土，認為淨土普攝群機，是簡易修行行為及佛教理想。楊文會是虔誠的佛教徒，他的佛學思想、宗教理想就是以體悟佛理、轉妄成真，恢復本性達到淨土而救世救心。他所推崇信奉的「真如」、「真心」、「淨土」等佛理有一種宗教神秘性，超越理性，重在體悟，但他的佛學思想、佛教理想又是為其濟世度人服務的。

他還以其佛教宇宙觀、認識論、佛性論為本，重新解說儒道及儒釋道關係。他以道家思想皆合佛教大義只是深淺不同來融通道家，對以往道家傳統提出質疑與否定。他以其佛學思

想重新解說孔子學說，融通儒家，立足於此對後儒及儒學道統反思、批判。同時他還以佛學會通西學，以此發展佛學，推行西學。

楊文會的佛學思想是中國佛學，中國傳統文化自然發展中的璀璨明珠，他也是傳統文化向新文化，傳統佛教向新佛教轉化的中流砥柱式人物。他的思想既有對傳統的承繼，又有創新。他推崇《起信論》真如緣起的思想是對中國重心力、中國心性佛學的承繼。但他以真如緣起為契機，借復古、求真，以自己宗教理想出發，適應社會，系統理清佛教思想發展史，融會諸宗，為其後人自由、開放挖掘佛學內涵開啓了道路。他體悟佛理、轉妄成真、恢復本性達到淨土，救世救心的佛學思想，一方面承繼中國人以德治國，以心挽劫的傳統，佛學重心力、重體悟的傳統，令一方面也改變了佛學一味順世之風，以恢復真心為本，發揮其批判改造社會人心的作用。他轉妄成真、恢復本性的思想推動、啓發法相唯識學的研習，為中國人轉換意識，會通西學提供橋樑。

其門人沿襲他的發展理路，使法相學發揚光大，並且推動它由社會走向高等學府，在思想上他們又超越楊文會。楊文會承繼歸心淨土的傳統，他的淨土又是注重開悟、自力他力並重、入世與出世無別的淨土，是與救世度人社會理想結合的淨土。他的這一思想理路進一步開拓了居士佛學的發展，但勸人學佛，不勸人出家，以經世救世為己任。他的這一思想理路也是對龔、魏以經術求治術，以佛法求世法社會思潮的承襲。其後有梁啟超佛儒結合的東方人生哲學、佛教救世思想和佛教史與佛教哲學的研究，譚嗣同以心識為體、以仁為用的經世佛學，康有為的大同理想和救世主義，章太炎的法相唯識學，均與其有不同程度的關係。楊文會承三教合流，又改變了原來以儒為本位的三教關係，以其佛教思想、佛教理想，重新解說儒道及三教關係，並且還借鑑吸收西學，這也為反思、轉換傳統文化、借鑑西學，提供了武器與新思路。

楊文會的佛學思想的精神是遵循傳統反思之路，融通西學，重新解說、發展自身，為社會提供新的價值體系，救世救心，並進而推動傳統佛教向近代佛教轉化。其思想有繼承又有創新，他的思想是圍繞其社會理想的宗教理想，具有龐雜性、主觀隨意性、附會性，他的社會理想也是以其宗教理想為基礎的，具有神秘性、理想性，須虔誠信奉佛教、高素質的國民才可實現。

從整個近代佛教復興歷程來看，楊文會是近代佛教復興的中流砥柱，具有承上啓下的作用。他繼承、發揚了道、咸年間龔、魏等有識之士通經致用，把佛學納入治國安邦的歷史條件，在新的歷史條件下重新闡釋和評價佛學，開掘它的社會價值和現實意義的遺風，自覺闡揚佛學思想價值和現代意義，並使之成為批判正統儒學的思想武器，成為近代「以復古為解放」思潮的學術中心。同時由於社會危機的加劇和西學影響的加深，他的思想又有所創新。道、咸時期，龔、魏等有識之士的知識結構、思想內涵基本上是傳統的，他們與西方接觸甚少，評述佛學還是以傳統學術範疇，甚至以儒學為參照。他們對佛學推崇主要還是立足於現實社會需要，而非受西方學術思潮的影響，西學印記甚微。楊文會所處的年代，中國歷史上

出現了一次規模空前，影響甚鉅的中西文化交流。中國文化遭受了巨大的衝擊和挑戰。他開始在西學的對照下不同程度地反思中國文化。他在復興佛學的過程中以佛學為本位，以西方文化為參照，挖掘佛學與西學的相同或相似之處，從而融合中西，創造新文化。就個人主觀意圖而言，他會通佛學與西學主要是為了尋找嫁接西方文化的中學根基，從而推廣西學，進行文化革新。這種挖掘存在大量比附牽強的成分，在學理上又明顯缺陷，不具有現代學術形態。他的佛學思想是傳統向近代過渡的橋樑，具有承上啓下的作用，他與此前的以儒為主復興佛學有所不同，也不像二十世紀以西學為指針，系統闡明佛學的思潮那樣具有現代形態，如尚未使用會通細密的研究方法、專門分類的研究方法、精深比較的研究方法等，在學術領域尚未形成新學。但他對新學有開啓作用，「石埭楊文會，少曾佐曾國藩幕府，復隨曾紀澤使英，夙棲心內典，學問博而道行高。晚年息影金陵，專以刻經弘法為事。至宣統三年武漢革命之前一日圓寂。文會深通「法相」、「華嚴」兩宗，而以「淨土」教學者，學者漸敬信之。……故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡有信仰者率皈依文會」。

可見，在中學嬗變、西學東漸的歷史契機中，佛學的著作和學說引起了許多學人的興趣，從而成復興佛學的中心，佛學的復興實質上是正統儒學的異端學派的興起，是一種思想解放潮流。有識之士自覺闡揚佛學思想價值和現代意義，並使之成為批判正統儒學的思想武器，成為近代「以復古為解放」思潮的學術中心。在西學東漸的推動下，他們挖掘佛學中與近代西學相同或相似之處，從而融會中西創造新文化。同時此風潮又推動了傳統佛教向近代佛教的轉化。

近代佛教的復興是一個十分複雜的過程，在根本上，它是近代社會歷史條件深刻變局的反映；就學術化自身而言，又是中西交融的產物。近代佛教復興猶如一粒飽經風霜的種子，在晚清社會的土壤中開始甦醒，並在西學滋潤下破土而出，茁壯生長起來。這種特徵是與當時中國文化的總體進程基本吻合的。它一定程度上反映了近代學術的內在理路和西學影響的複雜歷程。也就是說，近代學術一定程度上承續傳統，尤其是清學傳統，具有內在發展邏輯；另一方面也受到西方文化的巨大推動。兩種因素對不同時期、不同人物、不同學術或思想流派的影響差異很大。大體說來，道、咸年間仍主要是傳統學術的自身變化和發展，西學的影響不大；同、光時期，西學對近代學術的作用迅速增加；而民國學術，則基本是中西文化融合的結果。

三、楊文會之復興佛教活動及其地位與影響

為推行其佛學思想、佛教理想，推動傳統佛教向近代佛教轉化，他積極進行復興佛教活動，我們來具體看一看他所進行的佛教活動及其地位與影響。

(一)刻印佛經

鴉片戰爭以後，憑藉著不平等條約，天主教在華死灰復燃，新教也開始建立據點。基督教恢復在華傳教之始，其規模雖不大，但以軍事、經濟、政治為後盾，有系統、簡明的教義，有嚴密的組織，有廣泛的社會、文化、教育事業作為先導，特別是其能夠成為人的生存意義的終極關懷，對賦有宗教氣質的人們具有強大的號召力，這一切大大衝擊了日漸衰微的中國佛教。

當時，佛教衰微至極，以義理為主的各宗經典散失殆盡，後人貧乏，影響微弱，流行最廣的禪宗末流不依經典，「絕跡空行，縱橫排蕩，莫可捉摸。故點慧者竊其言句而轉換之，粗魯者仿其規模強效之」，「真偽雜出」，造成了佛教「頹風」，此風若不扭轉則人心離散，各自以為是，佛教便喪失其凝聚力，難於與教義系統的基督教抗爭，佛教復興前景毫無指望。因此，楊文會等強調，危機時代的佛教必須依經建立規矩準繩，不容假借，就是說，應樹立佛經最高權威，駕臨於禪師個人體驗之上。在當時只有以佛經所體現的教義為核心，佛教各宗，禪宗各派與佛教徒才可能凝聚起來，進而開展各項事業，適應近代社會需要。復興佛教的前提在統一教義，統一教義的根本在佛經。這就需要可供研習與流通的大量經典。

當時，佛經奇缺，甚至佛教盛行的江南地區歷經戰亂，佛經被毀不計其數，以至戰前易得的一些佛經，此時也須央求親朋好友往未經戰亂的他省尋覓，或尋求於遊方僧。大藏中較多見者為清乾隆年間所刊印的《龍藏》版貯於北京，各地大寺院也有收藏，但以皇家所賜，藏於深閣，一般居士很難看到，更不用說研究了。此類大藏已「成具文」，難以與傳教士到處散發的基督教書刊爭奪人心，根本不能適應普及佛教教義的需要。補普及本、單行本佛經之奇缺，搜羅與刊刻最重要的一些佛經，使之普及佛教界，也就成為佛教復興的第一步。

一八六六年，楊文會與一批居士在南京「互相討論佛學，深究宗教淵源」，深刻認識到維護與復興佛教，刻印經典，流通佛學的緊迫性。他起草了《刻經章程》，首先創立刻字局於金陵，發起刻經事業。他把自己私產盡數奉獻給金陵刻經處，包括將兩次赴歐考察帶回的儀器全部賣給湖南時務學堂作刻經之資，將所置金陵城北延齡巷房產舍給金陵刻經處作貯存經板與流通佛經之所。在他的發動下，鄭學川，法名妙空，在揚州磚橋創立了揚州藏經院，亦稱江北刻經處，並於如皋、常熟、蘇州、杭州等地募人分刻。曹鏡初才創立了長沙刻經處。他們根據統一的刻經版式與校點體例，首先刻出《淨土四經》、接著又匯刻了《淨土經論十四種》、《古逸淨土十書》等多種經論，是各宗融合的歸宿，也是楊文會自己最信奉的淨土教義有了依歸。隨後，楊文會匯集自日本、朝鮮及國內搜羅所得賢首經疏二十種，刻成《華嚴著述集要》，使理論說服力較強，也是楊文會本人佛學入門的華嚴學得以復興。繼之，「居士得《唯識述記》而刊之，然後《法相》圭臬不遺，（玄）奘（窺）基之研討有路。刻《十二門論》、《百論》等，然後中觀之學有籍，而三論之宗復明」。他與他的同道們共刻印佛經三千餘卷數百種，以及佛像數十種。除上述之外，各部經論及重要著述也多有刻印。楊文會還計劃校刻《大藏經》二部，為初學者選刻《大藏籍要》一部，計劃「先刻成約三千卷，以便學者隨時購閱。余俟陸續刻成全藏」，另外還選編藏外要籍逸著若干種。

楊文會的金陵刻經處，刻經所用監、校人員多為志願者，具有高度責任感，決不虛擲時日，也不受監修官員牽制，效率高；刻印的佛藏不僅在選擇上包括了許多宋元以後佚著，且為便利讀者，對所刻典籍都由精通佛學的學者與僧俗專家作了十分精深的校勘與句讀，具有很高學術價值；所刊印的經論主要供閱讀與研究，社會效益大。

他收集不少早已在中國佚傳，而在日本、朝鮮乃至英國重新找到的佛教典籍，並且將其翻譯成中文，匯集刊刻，引起社會的重視。在刊刻、詮註佛經的過程中，他求助於傳統佛學，會通西學，對正統儒學展開衝擊，反思傳統。他借助佛學的同時，也運用剛剛學到的近代觀念對傳統佛學作了新的闡釋，對佛教教義作了初步整合。楊文會所開創的刻經事業，是在東西文化撞擊與社會急遽轉折的特殊條件下興起的。他所進行的刻經事業，從形式上看是傳統的，實質上卻有開風氣之先的作用。

在楊文會的推動下，許多寺院也恢復了刊刻佛經，許多學者及民間書坊也自刻佛經，民間刻經形成風潮。楊文會所發起的大規模刻經事業，客觀上順應了時代的需要，他既為方興未艾的佛學研究提供了充足資糧；也使佛教淨土宗、華嚴宗、唯識宗等有經可依，為佛教各宗重新體認、發展、融合其教義，使之有一簡明教義，以便增強佛教凝聚力，提供了有利條件，進而為佛教近代化事業奠下第一塊基石，在教理上鋪墊了相當基礎。但是民間刻經事業規模小，影響範圍小，純以民間力量完成其宏大理想還是困難重重。

(二)創辦學堂

晚清，洋務派為重振儒家教育，挽救清朝的滅頂之災，在「中學為體，西學為用」教育救國的旗幟下，提出了沒收廟產以興學的主張。一八九八年，後期洋務派代表，湖廣總督張之洞刊印《勸學篇》，提出：「學堂可以佛道寺觀改之。今天下寺觀，何止數萬？都會百餘區，大縣數十，小縣十餘，皆有田戶，其物業皆由布施而來，若改做學堂，則屋宇田產悉具，此亦權宜而簡易之策也。」他的方案很具體，計有四點：「1.大率每一縣之寺觀，取十之七以改學堂，留十之三以處僧道。2.其改為學堂之田產，學堂用七，僧道仍食其三。3.沒收十分之七後，計其田產所值奏明朝廷旌獎，僧道不願獎者，移獎其親族以官職。4.若各省薦紳先生以興起其鄉學堂為急者，當體察本縣寺觀情形，聯名上請於朝，詔旨宜無不久也。」此論奏上後，即由清廷昭示由軍機處頒發各省督撫，學正各一部，付諸實施，由此觸發了第一次廟產興學風潮。

從一九〇一年起，清政府明令各省、州、府、縣設置學堂，寺產開始遭到侵奪。一九〇六年，清政府又允准「奏定勸學所章程，責成各村學堂董事查明本地不在祀典廟宇鄉社，可租賃為學堂之用」。由此觸發了第二次廟產興學風潮。

這一風潮的興起，表明了佛教社會地位、影響之衰微，同時佛教界組織渙散，缺乏中堅力量，僧俗素質低，自身力量薄弱，面臨風潮無力抵禦。有識之士深刻認識到改變佛教衰微

局面，奮發圖強的關鍵在於培育僧才，力謀自辦新式僧教育。這也使更多佛教徒認識了佛教順應時代、變革圖強的緊迫性，從對佛教近代化漠不關心轉向積極推動。為抵禦這一風潮，佛教界上書自辯並抗議，事態發展迫使清政府於一九〇六年明諭保護寺產，並准許各寺自設學堂，既辦僧教育，也興辦普通教育。以此，許多佛教學堂建立。

作為力謀佛教振興的居士，楊文會認識到「支那國中，自試經之例停，傳戒之禁馳，漸至釋氏之徒，不學無術，安於孤陋，今欲振興，必自開學堂始」。為培育僧才，振興佛教，他於一九〇七年秋創辦祇洹精舍。他辦學思想明確，主張中國佛教必須跟上世界潮流，因佛教之資，興佛學，兼習新法（指西學與維新之學），仿效日本、西方教會學校方式。他的佛學堂分為內、外兩班。班以普通學為主，兼學佛，「如耶穌天主教之設學課程」。內班應「仿照小學、中學、大學之例分為三等：初等學文理與淺近佛經，三年學成後准其受沙彌戒。中等學稍深的經、律、論，三年學成後准其受比丘戒。高等學深奧佛經與教、律、禪、淨專門之學，三年之後，能講解如流者，准其受菩薩戒，換牒」。如此「聰慧之流，九年學成，具受三壇大戒，方能作方丈」，開堂說法，登壇傳戒；僅受初等或中等僧教育者，只能充任寺院一般職事；甚至未受僧教育不准出家，全不能學者仍令還俗。外班即為佛教寺院主辦的社會教育，旨在擴大影響；內班即僧教育，明確是為了提高僧尼素質，這一思想對近代佛教教育的影響極為深遠。

楊文會辦學宗旨明確，順應社會進步潮流，仿效日本、西方教會學校方式辦學，是近代佛教教育的楷模。他把自己的主張貫注於祇洹精舍的教育工作，所育出的許多人才成為日後佛教革新的前驅與中堅。他因材施教，諸宗兼顧，內外學並重，諸多曾受楊文會教誨的學生由於他不拘一格，鼓勵個人依性之所近，鑽研一門，因而各有所長，譚嗣同善華嚴，桂伯華深嚴密宗，黎端甫長於一論，歐陽漸、釋太虛等均擅長法相唯識。

受楊文會等辦學成功的啓示，佛教界普遍明確了培育僧才的辦學宗旨，新式佛教教育遍地開花，但是祇洹精舍民間性強，缺乏強大統一教會機構，僅收學生二十餘人，辦了不到兩年就因經費短缺而停辦，楊文會的教育思想也未全部實現。

(三)創立佛學研究會

一九〇五年，清政府實行預備立憲，政治空氣相對自由，民間宗教組織紛紛建立，楊文會於一九一〇年在南京創立了佛學研究會，成立了第一個具有近代形式的佛教居士團體，此後各地也有類似團體相繼成立，如吳雁舟創立的湖南佛學會，劉淵源等創立的成都佛學社等。其建立佛學研究會的目的是為了改變佛教衰微局面，以恢復釋尊遺教為旗幟振興佛教。其遺教又是諸宗兼顧，教行相合，淨土為歸的佛教，含有以復古而創新的性質。「頓漸、權實、偏圓、顯密種種法門，應機與藥，深淺獲益，由信而解，由解而行，由行而證。欲一生成辦，徑登不退，要以淨土為歸。此系最捷之徑也」[註40]。

佛學研究會，開闢了中國佛教史上前所未有的居士道場，為近代佛教復興培養新佛教徒，特別是知識居士。他們以復古求真為旗幟，研習佛理，使佛教順應時代，順應社會。由於他們的特殊性質與特殊作用，斥除了佛教中有害之處，發揮了佛教中有益之處，使佛教成為近代中國社會思想中的重要成分。

(四)國際交往

十九世紀後期，由於外國殖民統治與基督教文化傳播的反激，以錫蘭為核心，東南亞各國興起佛教復興高潮，佛教徒紛紛建立具有近代組織形式的摩訶菩提協會，開展保護佛教遺跡，編撰巴利文佛經等活動。

日本也形成亞洲佛教復興運動的又一中心。從明治維新開始，在廢佛毀釋運動與西方文化的衝擊下，日本佛教各派為適應社會的急遽變化，進行一系列自我改革，建立了近代形式的教團，創辦了各類佛教教育與文化、社會、福利事業，如改革中世紀的寺院教育，整理、編撰與刊印了許多佛經與多種版本大藏經，初步實現了佛教自身近代化，引起亞洲各國佛教界群相仿效。

中國大乘佛教是開放性宗教，歷史上外國僧人來華弘法求法，與中國僧人外出朝聖弘法從未間斷，近代由於中外交通的便利，亞洲佛教復興風潮的興起，這種雙向交流開始以空前規模拓展。周遍各國的佛教復興浪潮與中國佛教的復興浪潮相互激盪，相互促進。

作為中國佛教復興先驅的楊文會，積極關注亞洲佛教復興，同各國佛教復興領袖交往密切，他還有志復興印度佛教，推進佛教世界化。

一八九五年，楊文會在上海與來華訪問的錫蘭佛教領袖達摩波羅會晤，相約共同致力復興印度佛教。他們通過交談一致認為，應該仿照西方傳教方法，使佛教與基督教一樣傳播於全世界，而復興印度佛教是推動亞洲佛教復興運動的首要一環。達摩波羅踐約，在印度建立摩訶菩提協會及相應寺院，楊文會及其後人也作了極大努力，至二十世紀前期，在印度建立中華佛寺及相關組織。印度佛教已被消納於印度教之中，其聖地也被印度教的浪潮所吞沒，佛教文化中心東移到日本、中國，其復興印度佛教理想很難實現。儘管如此，印度作為佛教發源地，其佛教興衰確實對佛教徒心理有很大影響。楊文會等復興印度佛教的舉動對亞洲佛教復興產生了很大影響，它激起各國信徒回歸佛陀，齊心協力復興佛教的信心與願力。

楊文會還積極與各國佛教界學者交往。光緒十二年（一八八六），他第二次隨同劉芝田出使英國時，在倫敦得與日本留英的佛教學者南條文雄結識，遂成至交，此外他還和日本其他一些學者有不少來往。後來，在他們的幫助下，楊文會從日本搜求得大量佛教佚典。光緒二十年（一八九四）楊文會還同英人李提摩太將《大乘起信論》譯成英文，以此讓佛學走向世界。他在同這些佛教界國際友人的交往中，增進了彼此友誼，收集佛學書籍，吸收借鑑外

來思想、外來經驗，進一步開發、豐富中國佛學，促進中國佛教復興與近代化。同時又積極向西方傳播佛學，擴大佛教影響，推動佛教走向世界，與世界文化相融。

(五)地位與影響

為推行其佛學思想、佛教理想，他積極進行復興佛教活動。創金陵刻經處，收集佛教要典、佚典，刻印佛經，開啓了高效率、高質量、高效益的民間刻經風潮。他主持刻印了大批佛教要典、佛教佚典，使唯識宗、華嚴宗、淨土宗等有經可依，也為近代佛教復興準備了材料。在刻印佛經的過程中，他結合現實，融通西學，反思傳統，重新闡釋佛學。至今，金陵刻經處所藏經典仍居國內之首，為佛教研究，特別是近代佛教研究提供了寶貴資料。

他創設祇洹精舍，順應社會，仿效西方、日本教會學堂模式，內外學並重，教與行結合，為新式佛教教育提供典範，其教育理念為提高僧伽的素質、進行僧制改革做出重大貢獻。他因材施教、諸宗兼顧，為近代佛教的振興培養了一批人才：譚嗣同善華嚴，黎端甫善三論，桂伯華善密宗，法相、唯識之學則有歐陽漸、章太炎、孫少候、釋太虛、李證剛、梅積云頡云，礪若木等等，其門人弟子中，許多便是佛教復興思潮的代表人物。尤其是其門人歐陽竟無居士與譽滿海內的太虛大師，各建立支那內學院、武昌佛學院，造成寧漢兩大學府遙相呼應的聲勢，形成了我國佛教史上的兩大巨臂。他們繼楊文會之後，成為二十世紀上半葉中國佛教、佛學的中流砥柱，對當時僧學教育之發展，具有啓發和領導作用。我國僧俗界佛學研究之方向，大有唯此兩大巨臂馬首是瞻之趨勢。

楊文會還積極與各國復興佛教的領導人交往，試圖復興印度佛教，推動佛教全球化，激勵人們復興佛教的信心。他與各國佛教學者交往，向世界介紹佛學，也吸收借鑑外來思想，其開放包容的思想為後人樹立榜樣。

他所進行的佛教活動都是以其佛教思想為指導，為推行其佛教理想而服務的。這一切為中國佛教的發展指明了方向，奠定了基礎，對中國佛教產生了深遠影響。其金陵刻經處、祇洹精舍和佛學研究會以學佛為主，僧俗不分，內外學並重，為近代佛教復興培養新教徒，特別是知識居士。他們能在家自由學佛，少有一般佛教徒沉溺於出世主義的傾向，意在世出世法，於新佛教與新思想之間獲取一個富有時代感的結合方式。由於他們的特殊性質與特殊作用，斥除了佛教中有害之處，發揮了佛教中有益之處，使佛教成為近代中國社會思想中的重要成分。此乃佛教復興思潮能具文化思想價值的社會基礎所在。從佛教本身發展來看，他刻經興學、辨析佛理等，為經典流通、教義整合與發展、新式佛教教育的發展、僧伽素質的提高、僧制改革的發展奠定基礎。他勸人以經世救世為己任，進一步開拓了居士佛教。他與各國佛教復興先驅、佛教名流密切交往，並且致力於復興印度佛教，推動佛教走向世界，與世界接軌。

參·結語

近代中國，隨著西方列強的入侵，中國自給自足的自然經濟逐漸解體，王權政治逐漸被摧毀，以此為基礎的傳統價值規範失去其社會效用與獨尊地位，出現了深層價值秩序危機。對傳統文化的反思與自救，重建價值規範，救國救民，成為中華民族重任。在中國傳統文化內部，十七、十八世紀實證方法的形成、流行，經世致用的實學興起，在十九世紀中葉以前，中國的社會權威及權力結構、儒家精英的凝聚力已開始崩潰瓦解。在社會深刻歷史變化下，經世致用的實學從傳統學術自身引發思想變革，同時又受到西學的強大衝擊，形成一股反思傳統，重建民族文化的潮流。在中學嬗變、西學東漸的歷史契機中，在思想解放潮流下，佛學的著作和學說引起許多學人的興趣，從而成為復興佛學的中心。有識之士自覺闡揚佛學思想價值和現代意義，並使之成為批判正統儒學的思想武器，成為近代「以復古為解放」思潮的學術中心。同時西學東漸也推動他們挖掘佛學中與近代西學相同或相似之處，從而融會中西創造新文化。在此過程中，傳統佛教逐漸向近代佛教轉化。近代佛教的復興，大致在十九世紀五十年代至二十世紀三十年代，它承續傳統在社會深刻變化、西學東漸的情況下發生的。它一定程度上反映了近代學術的內在理路和西學影響的複雜歷程。充分認識和闡述佛教復興這一現象是全面深入理解近代文化傳統的基本前提，也是建設民族新文化必須注意的文化遺產。

楊文會是近代佛教復興時代精神的代表，他上承龔、魏等以經術求治術，以佛法求世法的風潮，開啓了近代佛教復興高潮。他是傳統文化集大成者，深愛自己的文化，虔信佛教，並且具有社會責任感，對外來文化有開明心態，他以復古求真為旗幟，遵循諸宗融合、歸心淨土、三教合流傳統，又大膽適應社會，融貫古今，借鑑外來文化，以救治社會的宗教理想為本，發展、挖掘佛學，並以此重新解說儒道及三教關係。他借復古求真，在繼承傳統衣鉢下又有新思想、新思路的萌芽，在其自由、開放、經世救世求學之風鼓勵下，其後繼者繼承並超越他，使佛學開放出許多文化奇葩。

他藉復興佛教，反思傳統，重建價值規範，救世救心，其思想有繼承又有創新。他推崇《起信論》真如緣起的思想是對中國重心力，中國心性佛學的承繼，但他以真如緣起為契機，藉復古求真，以自己宗教理想出發，適應社會，系統理清佛教思想發展史，融會諸宗，他的這一思想也為其後人自由、開放挖掘佛學內涵開啓了道路。他體悟佛理，轉妄成真，恢復本真，達到淨土救世救心的佛學理想，一方面承繼中國人以德治國、以心挽劫的傳統，佛學重心力、重體悟的傳統；另一方面也改變了當時佛學順世之風，以恢復真心為本，發揮其批判改造社會人心的作用。他轉妄成真，恢復本性的思想推動、啓發法相唯識學的研習，為中國人轉換意識，會通西學提供橋樑。其門人研習他的發展理路，使法相學發揚光大，並且推動它由社會走向學府，在思想上他們又超越楊文會真如緣起為核心的佛學思想。楊文會承繼歸心淨土的傳統，他的淨土又是注重開悟、入世與出世無別的淨土，是與救世度人社會理想結

合的淨土。他的這一思想理路是對龔、魏以經術求世術，以佛法求世法，社會思潮的承襲，也進一步開拓以經世救世為己任的居士佛學的發展。其後有梁啟超佛儒結合的東方人生哲學、佛教救世思想和佛教史與佛教哲學的研究，譚嗣同以心識為體、以仁為用的經世佛學，康有為的大同理想和救世主義，章太炎的法相唯識學均與其有不同程度的關係。楊文會承三教合流的傳統，有改變了原來以儒為本位的三教合流，以其佛教思想、佛教理想重新解說儒道及三教關係，並且還借鑑吸收西學，這也為反思轉換傳統文化，借鑑西學，提供了武器與新思路。楊文會的佛學思想是圍繞其社會理想的宗教理想，其思想具有龐雜性、主觀隨意性、附會性；他的社會理想也是以其宗教理想為基礎的，具有神秘性、幻想性。

為復興佛教，推行其濟世度人的宗教理想，楊文會積極投身於復興佛教的活動。他發起刻印佛經，為佛教復興提供資料，在刻印過程中，以適應社會，融貫中西的新思想、新觀念重新詮釋、發展佛學。他創辦僧學堂，佛學研究會，借鑑西方，日本模式，為佛教提供新型教育模式，為佛教復興培養大批僧才。尤其是門人歐陽竟無居士與譽滿海內的太虛大師，各建立支那內學院、武昌佛學院，造成寧漢兩大學府遙相呼應的聲勢，形成了我國佛教史上的兩大巨臂。他們繼楊文會之後成為二十世紀上半葉中國佛教、佛學的中流砥柱，對當時僧學教育之發展，具有啟發和領導作用。我國僧俗界佛學研究之方向，大有唯此兩大巨臂馬首是瞻之趨勢。他與各國佛教復興先驅、佛教名流密切交往，收集外來佛學資料，吸收借鑑他們的思想與經驗，並且致力於復興印度佛教，讓佛教走向世界、與世界接軌。

他所進行的佛教活動都是以其佛教思想為指導，為推行其佛教理想而服務的。這一切在承繼傳統的基礎上，為中國佛教的發展指明了方向，奠定了基礎，推動了傳統佛教的近代化。其金陵刻經處、祇洹精舍和佛學研究會以學佛為主，僧俗不分，內外學並重，為近代佛教復興培養新佛教徒，特別是知識居士。他們能在家自由學佛，少有一般佛教徒沉溺於出世主義的傾向，意在世出世法，於新佛教與新思想之間獲取一個富有時代感的結合方式。由於他們的特殊性質與特殊作用，斥除了佛教中有害之處，發揮了佛教中有益之處，使佛教成為近代中國社會思想中的重要成分。此乃佛教復興思潮能具文化思想價值的社會基礎所在。從佛教本身發展來看，他刻經興學、辨析佛理等、為經典流通、教義整合與發展、新式佛教教育的發展、僧素質的提高、僧制改革的發展奠定基礎。他以經世救世為己任，進一步開拓了居士佛教。他與各國佛教復興先驅、佛教名流密切交往，並且致力於復興印度佛教，推動佛教走向世界、與世界接軌。

從整個近代佛教復興歷程來看，楊文會是近代佛教復興的中流砥柱，具有承上啟下的作用。他繼承、發揚了道、咸年間龔、魏等有識之士通經致用，把佛學納入治國安邦的歷史條件，在新的歷史條件下重新闡釋和評價佛學，開掘它的社會價值和現實意義的遺風，自覺闡揚佛學思想價值和現代意義，並使之成為批判正統儒學的思想武器，成為近代「以復古為解放」思潮的學術中心。同時由於社會危機的加劇，和西學影響的加深，他的思想又有所創新。道、咸時期，龔、魏等有識之士的知識結構、思想內涵基本上是傳統的，他們與西方接觸甚

少，評述佛學還是以傳統學術範疇，甚至以儒學為參照。他們對佛學推重主要還是立足於現實社會需要，而非受西方學術思潮的影響，西學印記甚微。他在復興佛學的過程中以佛學為本位，以西方文化為參照，挖掘佛學與西學的相同或相似之處，從而融合中西，創造新文化。這種挖掘存在大量比附牽強的成分，在學理上有明顯缺陷，不具有現代學術形態。他的佛學思想是傳統向近代過渡的橋樑，具有承上啓下的作用，他與此前的以儒為主復興佛學有所不同，也不像二十世紀以西學為指針系統闡明佛學的思潮那樣具有現代形態，在學術領域尚未形成新學。但他對新學有開啓作用，「……故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡有信仰者率皈依文會」。另外，他以佛學名家和己身信仰相結合，為推行其佛學思想、佛教理想，積極投身於復興佛教的活動。其復興佛教的活動，在承繼傳統的基礎上，為近代佛教的發展指明了方向，奠定了基礎，推動了傳統佛教的近代化。

可見，在中學嬗變、西學東漸的歷史契機中，佛學的著作和學說引起許多學人的興趣，從而成為復興佛學的中心；佛學的復興，實質上是正統儒學的異端學派的興起，是一種思想解放潮流。有識之士自覺闡揚佛學思想價值和現代意義，並使之成為批判正統儒學的思想武器，成為近代「以復古為解放」思潮的學術中心。同時西學東漸也推動他們挖掘佛學中與近代西學相同或相似之處，從而融會中西創造新文化。此風潮也推動了傳統佛教的近代化。近代佛教的復興是近代學術發展的有機部分，它在一定程度上反映了近代學術的時代精神，及列強侵凌，西學衝擊，傳統道斷；承載此種文化，並為此種文化所化之人必飽嘗苦痛，反思傳統、回應西學，為中國文化找新的出路。

近代佛教的復興是一個十分複雜的過程，在根本上它是近代社會歷史條件深刻變局的反映。就學術化自身而言，又是中西交融的產物。近代佛教復興猶如一粒飽經風霜的種子，在晚清社會的土壤中開始甦醒，並在西學滋潤下破土而出，茁壯生長起來。這種特徵是與當時中國文化的總體進程基本吻合的。它在一定程度上反映了近代學術的內在理路和西學影響的複雜歷程。也就是說，近代學術一定程度上承續傳統，尤其是清學傳統，具有內在發展邏輯；另一方面也受到西方文化的巨大推動。兩種因素對不同時期、不同人物、不同學術或思想流派的影響差異很大。大體說來，道咸年間仍主要是傳統學術的自身變化和發展，西學的影響不大；同、光時期，西學對近代學術的作用迅速增加；而民國學術，則基本是中西文化融合的結果。

學術的發展必須有前人的成果為依憑，每一個時代都要經過整理和重估上一代學術的過程，清代學術是對宋明學術的一次整理，民初對清代學術的評估也包含有整理的內容。站在學術史的角度回觀近代佛教復興，以求對晚清以來新學術傳統加以系統整理，與前輩學者建立一種相續相接的因緣關係，承繼晚清——五四以來的近代學術傳統，建設民族新文化。

近代佛教復興有其深刻社會背景、歷史背景、文化背景，它是中國佛教、中國文化發展的有機部分，對於中國社會、中國佛教發展、中國文化發展產生了深遠影響。楊文會是近代佛教復興的中流砥柱之一，具有承上啓下的作用，通過對他的佛學思想、佛教復興活動及影

響的評述，我們對近代佛教復興的時代精神、發展理路及其近代學術發展中地位與影響有了更具體更深刻的認識。

【註釋】

[註 1] 黃遠生《想景錄》，《遠山遺著》上冊（商務印書館，一九八四年）。

[註 2] 《楊仁山居士事略》，《楊仁山居士遺著》第一冊。

[註 3] 《等不等觀雜錄》卷五〈與陳南陔書〉，《遺著》第九冊。

[註 4] 《等不等觀雜錄》卷六〈與廖迪心書〉，《遺著》第九冊。

[註 5] 同 [註 2]。

[註 6] 同 [註 2]。

[註 7] 《等不等觀雜錄》卷五〈與陳南陔書〉，《遺著》第九冊。

[註 8] 楊文會，《觀未來》。

[註 9] 楊文會，《南洋勸業會演說》。

[註 10] 《等不等觀雜錄》卷一，《遺著》第七冊。

[註 11] 同 [註 10]。

[註 12] 《佛教初學課本》，《遺著》第四冊。

[註 13] 《等不等觀雜錄》卷一，《遺著》第七冊。

[註 14] 《等不等觀雜錄》卷三〈起信論真滅生忘法相〉，《遺著》第九冊。

[註 15] 《等不等觀雜錄》卷四〈答釋德高質疑十八問〉，《遺著》第九冊。

[註 16] 《等不等觀雜錄》卷六〈與陳新來書〉，《遺著》第九冊。

[註 17] 《等不等觀雜錄》卷六〈與黎端甫書〉，《遺著》第九冊。

[註 18] 《等不等觀雜錄》卷三〈與鄭陶齋書〉，《遺著》第九冊。

[註 19] 《等不等觀雜錄》卷三〈與李澹綠書〉，《遺著》第九冊。

[註 20] 《等不等觀雜錄》卷三，《遺著》第八冊。

[註 21] 《等不等觀雜錄》卷三〈釋氏學堂內班課程芻議〉，《遺著》第一冊。

[註 22] 《等不等觀雜錄》卷三〈與馮華甫書〉，《遺著》第九冊。

[註 23] 《佛教初學課本》，《遺著》第四冊。

[註 24] 同 [註 23]。

- [註 25] 《等不等觀雜錄》卷三〈中論序〉，《遺著》第八冊。
- [註 26] 〈重刊淨土四跋〉。
- [註 27] 《觀無量壽經略說》。
- [註 28] 《等不等觀雜錄》卷三〈重刊淨土四經〉，《遺著》第七冊。
- [註 29] 《與桂柏華書》第七冊。
- [註 30] 《佛教初學課本》，《遺著》第四冊。
- [註 31] 《等不等觀雜錄》卷三〈重刊淨土四經〉，《遺著》第七冊。
- [註 32] 《與桂柏華書》。
- [註 33] 楊文會，《發隱》。
- [註 34] 《論語發隱》，《遺著》第五冊。
- [註 35] 同 [註 34]。
- [註 36] 同 [註 34]。
- [註 37] 《孟子發隱》，《遺著》第五冊。
- [註 38] 同 [註 37]。
- [註 39] 同 [註 37]。
- [註 40] 《佛學研究會小引》。

【參考書目】

1. 郭棚著，《中國近代佛學思想史稿》（巴蜀書社）。
2. 麻天祥著，《佛學與人生》。
3. 李向平著，《救世與救心》（上海：人民出版社）。
4. 劉夢溪著，《中國現代學術經典·楊文會 歐陽漸 呂澂卷》（河北：教育出版社，一九九六年版）。
5. 賴永海著，《中國佛性論》（中國：青年出版社，一九九九年版）。
6. 鄧子美著，《傳統佛教與中國近代化》（華東：師範大學出版社，一九九四年版）。
7. 梁啟超撰，朱維錚導讀，《清代學術概論》（上海：古籍出版社，一九九八年版）。
8. 謝和耐著，耿昇譯，《中國社會史》（江蘇：人民出版社，一九九二年版）。
9. 張灝著，崔志海、葛夫平譯，《梁啟超與中國思想的過渡（一八九〇—一九〇七）》（江蘇：人民出版社，一九九二年版）。

10. 羅檢秋著，《近代諸子學與文化思潮》（中國：社會科學出版社，一九九七年版）。
11. 陳其泰著，《清代公羊學》（東方出版社，一九九七年版）。